LA CULTURA DE LA DIFERENCIA: CIUDADANÍA Y MULTICULTURALIDAD

Héctor Béjar

1. ESTADO NACION ES IGUAL A ESTADO HOMOGÉNEO

Dos grandes tendencias han aparecido en el mundo de hoy: la disgregación de los estados y la integración de los estados. Antiguos estados multinacionales se dividen. Otros clásicos estados nación se integran en estructuras superestatales.

Haciendo un vuelo sobre la población del planeta, John Guaristi encuentra[1] que las formas políticas del presente tienen cierta variedad: estados centralizados, federaciones, confederaciones de repúblicas, pueblos nómadas, estructuras supranacionales, infranacionales. Guaristi niega que esto signifique que la forma estado nación esté en crisis y que haya aparecido otra forma de organización alternativa como precipitadamente piensan algunos. Esa organización alternativa no existe.

Ello es debido, según Guaristi a que antes que el Estado está la nación y antes que la nación el nacionalismo. El estado nacional es el producto más o menos logrado del nacionalismo. Para que la nación pueda ejercer o eventualmente recuperar su soberanía no existe otro instrumento que el Estado. Dice Ernest Gellner que las naciones no preexisten al nacionalismo; son, por el contrario, obra de este último a través de su instrumento de nivelación cultural y política que es el Estado nación. No hay, como pretenden los nacionalistas, naciones sin Estado. El mensaje irónico de Gellner fue que el nacionalismo, de forma no intencionada, preservó el milagro del liberalismo occidental porque inhibió el despotismo global y ayudó a destruir el mundo de los imperialismos europeos. El nacionalismo precede a la nación porque las identidades se construyen y escogen.

Así, el Estado resulta ser un instrumento. En su origen no es un fin sino un medio. *Ya tenemos a Francia, ahora debemos hacer a los franceses* decían los revolucionarios de 1789, porque se pensaba que el Estado nacional sería sólo una fase transitoria hacia una comunidad igualitaria y armónica, libre y fraterna que no usaría ya de instrumentos de dominación social[2]. Lo mismo pensaron los revolucionarios bolcheviques cuando organizaron el estado de la clase obrera como el camino inevitable hacia la sociedad sin clases.

Sin embargo, ese camino conduce hacia la unidad y la identidad y rechaza la pluralidad. El nacionalismo quiere construir nación, la nación es identidad es decir igualdad con ella misma. La función del Estado es entonces *nacionalizar*, es decir, nivelar, asimilar, hacer de una población heterogénea dividida en grupos dialectales, lealtades tribales y religiosas diferentes, un cuerpo de ciudadanos que hablen la misma lengua y se consagren al engrandecimiento de la nación como identidad.

Ahora bien, si el nacionalismo precede a la nación ¿cuál es la causa del nacionalismo? El libro de Hall sobre Estado y nación analiza la teoría de Gellner. No toda sociedad es nación. La sociedad es la categoría permanente, la nación podría ser un

---

[1] Prólogo a *Estado y nación* de John Hall. Hall, John A (ed). *Estado y nación*. Cambridge University Press. Madrid, 2000 415 pp

[2] Prólogo de Jon Juaristi a Hall, John A (ed). *Estado y nación*. Cambridge University Press. Madrid, 2000 415 pp

efecto de la modernidad. Gellner sostiene que existe un espacio entre industrialismo y nacionalismo. Y, por tanto, se puede aplicar en este caso la lógica funcionalista, es decir, preguntarse si fueron las necesidades de la sociedad industrial aquellas que provocaron el nacionalismo (Introducción, 24). ¿Es la homogeneidad nacional aquella que posibilita el desarrollo económico y político?. Pero aún debe establecerse una diferenciación a este respecto entre las sociedades que han construido sus naciones antes de la industrialización y aquellas que afrontan la modernización.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la ecuación entre la homogeneidad social y el mundo moderno en realidad es una ideología que puede no ser completamente cierta. ¿Son las sociedades modernas e industrializadas realmente homogéneas? ¿Puede asimilarse la heterogeneidad cultural sólo a factores étnicos? Gellner destaca la diferencia que existe en las sociedades modernas, por ejemplo, entre la cultura de la gente, el idioma en que pueden expresarse y entender a los demás y las burocracias amplias e interconectadas que constituyen el contexto social. La vida moderna es contacto con los burócratas, dependientes de tiendas, revisores de trenes, etc., etc. (Introducción, pág 29). Esta falta de coherencia entre las dos culturas, la de la gente y de los burócratas, es una desventaja para la gente, significa humillación perpetua, sólo si una tal coherencia se consigue, puede uno sentirse cómodo.

El nacionalismo no se explica por la utilidad que tiene para legitimar la modernización sino por el hecho de que los individuos, dice Gellner, se encuentran en situaciones muy tensas, a menos que la exigencia nacionalista de coherencia entre la cultura de uno y la de su entorno sea satisfecha.

John Stuart Mill pensaba que en un estado multinacional, las instituciones libres eran prácticamente imposibles[3]. Para él las fronteras de los gobiernos deberían coincidir con las de las nacionalidades. Si la democracia, sostenía, es el gobierno por el pueblo, sólo es posible cuando hay un pueblo, uno solo. Cuando varios pueblos coexisten dentro de un Estado, el problema se debe resolver o mediante la asimilación coercitiva de las minorías diferentes o con un nuevo trazado de las fronteras, pero no mediante la concesión de derechos.

En el siglo XIX se distinguía entre las grandes naciones civilizadas que impulsaban el desarrollo histórico y los pueblos nacionales más pequeños, primitivos e incapaces de todo desarrollo. Fue por asumir estos puntos de vista que el plan de protección de las minorías alemanas por la Sociedad de Naciones, después de la primera guerra mundial fracasó en Checoeslovaquia y Polonia. Este enfoque se encuentra también en el origen mismo de la moderna idea del desarrollo. Todavía hoy, se distingue entre las minorías que tienen estados que las pueden proteger y aquellas que no los tienen. Es una relación de poder, como pasa actualmente entre Marruecos y España, relación en que Marruecos es incapaz de defender a sus nacionales en España, y lo mismo le sucede con Bélgica y otros países europeos. Y acontece también con los pueblos indígenas en América del Norte que por ser originarios no tienen ningún Estado que los defienda.

En el caso de procesos de unificación de pueblos similares para formar naciones y estados únicos, lo que los une es una sola identidad, a pesar de las grandes diferencias religiosas o de nivel de desarrollo entre ellos. Es el caso de la unificación alemana. Los principados alemanes llegaron tarde a la idea del Estado. Pero al lograr su unidad luego de la guerra franco prusiana, tuvieron que buscar elementos de cohesión social. Por eso, la política social fue usada allí como un instrumento para dar cohesión a su nuevo

---

[3] Alfred Stepan. *Las modernas democracias multinacionales: superando un oximoron de Gellner*. En: Hall, John A (ed). *Estado y nación*. Cambridge University Press. Madrid, 2000 415 pp, pág 288.

Estado. Bismarck buscó la seguridad social como una forma de establecer la cohesión de las poblaciones alemanas buscando su unidad para la formación de un imperio con Guillemo I. Lo mismo sucedió con las potencias aliadas después de la segunda guerra mundial: los derechos sociales fueron instaurados como la expresión social del estado nacional homogéneo para formar la supraentidad europea para la cual se usó la experiencia de la unificación alemana. Al postular el estado social que neutraliza y desactiva tanto el conflicto de clases como las guerras internacionales que caracterizaron el siglo XIX, Keynes domesticó el capitalismo e inauguró la era de los derechos sociales como una respuesta a los estados totalitarios y a lo que él consideraba como amenaza del marxismo y el comunismo.

En todos estos casos nos encontramos con la aparición de los derechos como elemento fundamental de la identidad, lo que está en la base misma del liberalismo. Se trata del mito moderno de que podemos ser distintos en la realidad, pero somos iguales en derechos. Para Kymlicka, la libertad individual está profundamente vinculada con la pertenencia al propio grupo nacional, los derechos específicos en función del grupo pueden fomentar la igualdad entre la minoría y la mayoría. (Kyimlicka, 81). Junto con Taylor y Kimlicka, Stepan sostiene que debería prestarse por parte del liberalismo mayor atención a los derechos colectivos que a los individuales.

La prosecución de la homogeneidad obsesionó también a los estados que son multiculturales de hecho aunque no lo admitan así explícitamente. Es el caso de los Estados Unidos. En la famosa sentencia de los sesenta *Brown vs. Board of Education*, el Tribunal Supremo de EUA abolió el sistema de instalaciones segregadas para los niños negros y blancos en el sur condenando así la segregación y buscando la interrelación democrática entre blancos y negros. Pero esta famosa decisión judicial sustituyó el tratamiento separado pero igual de las etnias por las leyes ciegas al color. La ley suponía que los norteamericanos son iguales aunque no lo fuesen en la realidad. Se creaba el mito de que todos los niños son iguales ignorando las desigualdades realmente existentes. En 1969, el gobierno canadiense inspirándose en el caso Brown eliminó el tratamiento separado para los indios (Kyimlicka, 89).

Antes de esta reolución judicial, a través de la historia de los Estados Unidos los negros fueron separados, pero los indios fueron reducidos en territorios determinados. Al mismo tiempo, los indios fueron forzosamente integrados y asimilados coercitivamente en otras partes del mundo.

En realidad, la aspiración a una supuesta unidad "americana" oculta los sentimientos racistas de los blancos. Uno puede ser *afroamericano* o *hispano*. Sólo es americano en sentido estricto, el blanco. Para mantener la homogeneidad americana, se necesitaba que los inmigrantes se considerasen a sí mismos como grupos étnicos y no como minorías nacionales, bajo el argumento de que nadie los había conquistado sino que vinieron voluntariamente.

Mientras el racismo contra los negros se debe a que los blancos se niegan a admitir que los negros son miembros de pleno derecho a la comunidad, el racismo contra los indios surge fundamentalmente de que los blancos se niegan a admitir que los indios son pueblos distintos con sus propias culturas y comunidades. (Michael Gross, citado por Kymlicka, pág 90). En realidad, los Estados Unidos reclaman también homogeneidad sobre la base de sus colonizadores fundadores, a los que se denomina WASP[4]

En todos estos casos, la identificación entre estado, nación y cultura subestimaba o rechazaba la presencia de identidades distintas dentro de un mismo

---

[4] WASP=white+anglosaxon+protestant.

estado. Se ignoraba así la multiculturalidad dentro de un solo estado. Unidad estatal equivalía a homogeneidad cultural.

La aspiración a convertir estados nacionales en multinacionales ha sorprendido a las administraciones socialistas europeas. Y la verdad es que la mayoría de los socialistas ha operado con un modelo de estado nación, aquél que nació en el siglo XVII en el que se considera que un estado socialista también debería contener una identidad nacional. Esto se ve reafirmado porque la izquierda clásica surgida de la modernidad siempre ha defendido que las diferencias políticas esenciales son de clase, no de etnia ni culturales.

Hemos dicho que la descentralización es otra de las grandes corrientes que afectan hoy a los estados. Buscan aproximar los estados a la gente, creando entidades locales. Sin embargo, la descentralización sólo favorecerá a las minorías étnicas si se traza nuevas fronteras que les permitan ser mayorías, lo cual significa dividir los estados. De lo contrario resultarán perjudicadas. A no ser que la pertenencia a un Estado con hegemonía étnica distinta sea equilibrada por el autogobierno de la minoría.

Emigración

Al panorama mundial de hoy hay que agregar las diásporas generadas por la migración. Al circular por el planeta, las corrientes migratorias nos ofrecen una visión dinámica, no estática del mundo de hoy. Al comienzo de la modernidad, dichas corrientes se desplazaron de Europa hacia los otros continentes. Hoy día retornan hacia los países industriales.

Vistas las cosas así desde el lado de la mayoría de la gente, es decir desde el llano, la denominada urbanización es el término eufemístico e impersonal para lo que, a menudo, es un proceso contrario: la resaca temerosa de la modernidad, ahora multitudinaria, porque si fueron miles los conquistadores de pueblos supuestamente primitivos ahora son millones los que retornan a los centros supuestamente desarrollados. En esta gran corriente, los emigrantes rurales miran tanto hacia atrás como hacia adelante y pasan del recuerdo de sus lugares de origen a la elaborada reinvención de los mundos que han perdido. A ello les ayudan otros sectores sociales sin conexión directa con la tierra: algunas clases urbanas tienen una motivación paralela aunque diferente, sobre todo los intelectuales; tratan de movilizar la psicología del mundo perdido para construir un nuevo mundo: una vez más, el del moderno estado nación[5]. Para algunos, el nacionalismo étnico es, en realidad, una obsesión del campesinado trasmutado en nación. La sombra proyectada a lo largo de la historia por el campesinado en retroceso es, generalmente, mucho más alargada y profunda de lo que la mayoría de los analistas han reconocido.

2. INTERCULTURALIDAD, MULTICULTURALIDAD

El tema de la multiculturalidad surgió a partir de varios elementos de la actualidad: el colapso de la Unión Soviética, que dejó al descubierto la presión centrífuga de los numerosos pueblos y etnias que pugnaron por su independencia luego de largos años en que fueron primero integrados por la fuerza al imperio zarista y luego asimilados al mundo soviético; el colapso de la Yugoeslavia de Tito; el conflicto

[5] Tom Nairn. La maldición del ruralismo: los límites de la teoría de la modernización. En: Hall, John A (ed). *Estado y nación*. Cambridge University Press. Madrid, 2000 415 pp. Pág 147.

palestino israelí; las poderosas olas migratorias del sur hacia los Estados Unidos de Norteamérica y la Europa continental, y muchos otros acontecimientos similares.

Estos acontecimientos fueron analizados y sistematizados política, no filosóficamente, desde el punto de vista de la primera potencia de occidente, por Samuel Huntington, en su libro *El choque de civilizaciones*[6]. Huntington planteó en dicho texto que la sociedad occidental debe aceptar que vive en un mundo multicultural, es decir, poblado por diversas civilizaciones entre las cuales señaló las siguientes: china, musulmana, occidental, india y japonesa. Para él, estas civilizaciones son potentes porque son universales (y quizá por ello no incluyó la andina). Según este autor, existe el peligro de que estas civilizaciones choquen entre sí. Por ello, dice que la clave de la paz consiste en que occidente no se entrometa en los conflictos internos de las otras civilizaciones, pero mantiene su criterio de la superioridad de la cultura o civilización occidental.

Pero el análisis de Huntington no es filosófico sino estratégico y, como se ha dicho, es hecho desde la perspectiva de la dominación de occidente sobre el resto del mundo[7]. Por otra parte, la clasificación es el gran instrumento de la ciencia moderna y la gran especialidad de occidente. La clasificación supone la creencia en que la realidad puede ser dividida en partes individuales (Panikkar 2002, 32). Por eso es que se tiende, como Huntington, a clasificar a las culturas como entidades aisladas.

El tema de la diversidad de culturas es característico de la modernidad, en la medida en que ésta nos ha aproximado físicamente en el planeta y ha planteado de hecho la vecindad y el roce físico entre culturas.

Entremos ahora a la perspectiva filosófica. En esta perspectiva, la posmodernidad se basa en una pluralidad de espacios y temporalidades (Feher) que se interconectan; no se trata de mundos distintos sino de una red de intermundos heterogéneos.

Para Raimon Panikkar[8] (González Arnaiz 2000,28), la filosofía intercultural es algo más que una conversación entre vecinos. Desde esta aproximación, toda cultura tiene fronteras verticales y horizontales que están determinadas por el tiempo y el espacio. Representa la incursión hacia una tierra y un cielo desconocidos donde vive el extranjero. La misma filosofía es de hecho una transgresión intracultural, porque es un esfuerzo consciente por trascender los límites de lo que es dado empíricamente. Es la cultura aquella que determina las fronteras que el filósofo transgrede.

En términos de largo plazo, el tema de la interculturalidad surge también de la necesidad de romper la inercia de los últimos seis mil años de historia humana en que la cultura de guerra ha prevalecido sobre la cultura de la paz (Panikkar 2000, 58).

Pero la interculturalidad no es transdisiciplinariedad ni multiculturalismo. Es interdisciplinariedad en la medida que se necesita no sólo la convergencia de diversas disciplinas sino su interinfluencia.

---

[6] Samuel Huntington. *Le choc de civilisations*. Editions Odile Jacob 1997. Paris. 402 pp. El libro fue escrito por Huntington teniendo como base un artículo suyo aparecido por primera vez en 1993 en *Foreing Affairs*.

[7] Una de las conclusiones de Huntington: "*Los Estados Unidos no pueden pretender dominar el mundo. No pueden ignorarlo. Ni el internacionalismo ni el aislacionismo ni el multilateralismo pueden servir los interesesnorteamericanos. Estos intereses serán mejor defendidos si los Estados Unidos evitan tomar posiciones extremas y adoptan una política atlantista de cooperación estrecha con sus socios europeos a fin de salvaguardar y afirmar los valores de su civilización común*" Huntington 1997 pág 346

[8] Ramón Pannikar. La interpelación intercultural. En González Arnáiz Graciano (coord). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2002. 238 pp.

González (González, 2002, 13) dice que a los seres humanos nos define la condición de "habitantes de cultura", en el sobrentendido de que la cultura es la "casa" que se construyen los hombres para llevar a cabo su vida, que nos convierte en seres referidos de por vida a los demás. De hecho, la naturaleza del ser humano es cultural, de modo que se trata de un animal cultural. Para estudiarla se necesita no sólo interdisciplinariedad sino transdisciplinariedad, recuperación del viejo *studium generale*. Cada cultura es una galaxia que vive de su propio *mythos*, es decir de aquello en que tenemos confianza y fe, que nos es evidente, aquello que tiene valor en vez de significado.

Panikkar (González 2002, 24) dice también que todas las culturas crean tradición y es la tradición lo que constituye el cuerpo de la cultura. No existiría por tanto una diferencia de valor entre la cultura occidental y las tradicionales porque todas lo son. La occidental también lo es a pesar de que, en este caso, se trata de una cultura reciente.

Otro asunto importante tiene que ver con diferenciar multiculturalidad e interculturalidad. Para Pannikar, el multiculturalismo exhibe todavía el síndrome colonialista que consiste en creer que existe una supracultura superior a todas las demás, capaz de ofrecerles una hospitalidad benigna y condescendiente.

La interculturalidad no es una cuestión de traducción sino de comunicación y posiblemente fecundación mutua.

La filosofía intercultural no intenta ofrecer una respuesta multicultural a problemas presuntamente universales sino que comienza por investigar la presunta universalidad de esos mismos problemas[9].

La historia del pensamiento humano revela una doble tendencia. Una centrífuga predominantemente masculina y dispuesta para la conquista y otra femenina, aunque inseparable de la primera, centrípeta, hacia el interior. Esto permite que el uno sea penetrado e incluso fecundado por el otro. El diálogo intercultural tiene lugar con el extranjero a quien el mundo moderno ha convertido en el vecino geográfico, aunque a menudo en un inmigrante, un fugitivo o un refugiado.

La mente humana tiene la tentación de identificar el pensamiento con la abstracción, haciendo del pensar un mero cálculo entre datos abstractos. Descartes afirmó que somos una cosa que piensa. Galileo dijo que la naturaleza está escrita en lenguaje matemático. El principio de Parménides es el dogma básico de la cultura occidental: la primacía del pensar sobre el ser. No se trata de plantear la contraria opción existencialista. De lo que se trata es de no ubicar la racionalidad lógica antes de la realidad humana o sobre ella. El ser no tiene por qué estar necesariamente sujeto a las leyes del pensamiento. Es metodológicamente incorrecto por ejemplo, llevar a cabo un diálogo cristiano budista con un lenguaje exclusivamente cristiano.

Diálogo y duólogo

Por el contrario, el método adecuado para la filosofía intercultural es el método del diálogo dialogal o del duólogo, en el que las reglas del diálogo no se presuponen unilateralmente ni se dan por sentado a priori sino que se establecen en el diálogo mismo. No se busca convencer al otro, vencer dialécticamente al interlocutor. El duólogo supone una confianza mutua en una aventura común hacia lo desconocido. Es el ágora espiritual del encuentro entre seres que son algo más que máquinas pensantes. *La naturaleza es un todo armónico constituido incluso por sus mismas disonancias*, decía Séneca.

---

[9] Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad,* citada por Panikkar.

Alter y alius

Pero para entendernos y comunicarnos comenzamos hablando. Nos entendemos a través de signos. Por eso, el primer problema de la filosofía intercultural es el del lenguaje. Cómo sabemos lo que significan esos signos. Las palabras verdaderamente humanas son mucho más que signos y que conceptos. Se trata del tercer ojo. El primer ojo es el de los sentidos. El segundo ojo es el de la razón.

Para establecer un diálogo equilibrado es necesario que cada participante haya aprendido el lenguaje del otro.

La filosofía intercultural no puede excluir por adelantado la participación del cuerpo y la acción humana. Libera a la filosofía postparmenidiana de su jaula mental.

Su dificultad es que no existe una plataforma metacultural desde la cual se pueda realizar una interpretación de culturas, debido a que toda interpretación es nuestra interpretación.

La interculturalidad se interesa por descubrir el alter no el alius. Podemos comprender al otro si descubrimos que es nuestro alter.

Mythos y logos

El diálogo intercultural es posible en la medida en que exista un horizonte de inteligibilidad, un horizonte común que nos permite dejar de preguntar el enésimo por qué. A esto lo llama Pannikar *mythos*. Lo que aceptamos como evidente, obvio, verdadero, convincente, ni siquiera pensamos que creemos en ello. El vehículo del mito no es el concepto sino el símbolo y es la conciencia simbólica la que nos abre al mito.

Pero existe una diferencia entre la conciencia y el entendimiento. Por conciencia se entiende la capacidad humana más genérica, la capacidad de tomar nota, darse cuenta, detectar, percibir algún estado de cosas. No es conocimiento conceptual. El entendimiento nos conduce a aquello a lo que se dirige nuestro intelecto. *Inter legere*, escoger de entre. La conciencia es mítica, el entendimiento es lógico. La contemplación pertenece al mythos, la reflexión al logos. La fe se mueve en la esfera del mythos, la razón en el logos. Ambas dimensiones son inseparables. Pertenece a un resto del espíritu colonialista la creencia de que cualquier palabra de cualquier lengua pueda traducirse a otra. El lenguaje no es sólo logos. Es también mythos. La comprensión humana requiere del mitos y no se soluciona con el sueño de la lengua universal como quería la ilustración.

La interculturalidad nos ofrece un camino medio entre el absolutismo de defender valores universales tales como una ética mundial, un mercado común, una democracia planetaria o unos derechos humanos globales y el rechazo igualmente absoluto de tales valores debido a que no son universales. Se trata de contribuir a una fecundación intercultural.

La comprensión en el mitos crea solidaridad pero tiene el peligro del fanatismo y de la fascinación de caer en lo exótico. Debe ser compensada por el logos.

3. INTERCULTURALIDAD, ESTADO, NACIÓN, CIUDADANÍA.

Relacionemos ahora las categorías que hemos analizado anteriormente con la ciudadanía.

Casi todas las sociedades del mundo constituyen en realidad un delicado equilibrio entre etnias, minorías de diversos tipos, grupos agrarios distintos, culturas

diferentes. Parte de ese equilibrio depende de todo aquello que las comunica: mecanismos de interculturalidad, grupos étnicos intermedios y el propio lenguaje de la clase dominante, además de un sistema nacional de mitos que se extrae del pasado histórico o se constituye con alusiones religiosas. En el caso de países todavía en parte rurales como el Perú, la propiedad de la tierra, la familia y la religión son la base de la cultura campesina.

Pero nada de esto supone ciudadanía. La ciudadanía constituye una típica categoría de la cultura occidental desde su origen griego. Para Arendt, en la Grecia antigua, el concepto de ciudadano se equiparaba con el concepto de humano, los que no eran ciudadanos no eran humanos: eran esclavos o extranjeros (Féher 1989, 268).

En medio de estas sociedades donde coexisten identidades colectivas, la ciudadanía tiene que ver con la soberanía individual. Un ciudadano es antes que todo, un individuo. La ciudadanía está construida sobre la individualidad. Pero la individualidad como tal sólo existe en occidente y sus ramificaciones. Grandes áreas del mundo, el mundo árabe por ejemplo, no han asimilado todavía la idea del individuo.

En la evolución histórica para sondear en el origen de la ciudadanía, hay que remontarse a Lutero. Con Lutero surge la idea de la subjetividad individual y la relación directa del individuo con Dios, sin mediaciones[10]. El individuo es inventado para construir sobre él la idea de la ciudadanía.

Habermas dice que los estados modernos surgen de la Paz de Westfalia, 1648, que pone fin a las guerras religiosas y la Guerra de Treinta Años. Estos nuevos estados creados a partir de una convención entre religiones en pugna y no a partir de realidades étnicas y culturales, son los que dan origen a la idea de la soberanía. La soberanía del Estado reproduce la soberanía del individuo.

Luego viene históricamente el período de las monarquías absolutas que se expanden y abarcan pueblos, etnias y culturas diversas y en algunos casos, como los del imperio austrohúngaro y el zarista, resultan ser verdaderas cárceles de pueblos.

Es en contradicción con esas monarquías absolutas que, según Habermas, va produciéndose la idea del estado natural. Es un mito al que después se añadirá otro: el de la ciudadanía portadora de derechos. Los sociólogos dirían: constructos, ideas construidas para dar respuesta a realidades que no son aceptadas por injustas. No sólo las sociedades premodernas, también las modernas fueron y son productoras de mitos.

Descartes y Locke intentaron dar forma racional a la actividad humana y a la sociedad. Locke (1650) creó la idea de la soberanía del Estado como contrato entre el pueblo y el rey, el gobierno de la mayoría, el estado natural y el pacto original. Para Locke, sin embargo, el pacto natural presuponía y aceptaba exclusiones y desigualdades. Se entendía que era justo condenar a la esclavitud a quienes se había perdonado la vida en una guerra justa, porque lo único que se hacía era postergar la justa muerte de los agresores; se aceptaba que el hombre dirija el hogar y la familia sobreponiéndose a la mujer; que los propietarios se distribuyan desigualmente las tierras. Y que los esclavos sean excluidos. Todo ello no contradecía la democracia parlamentaria con separación de poderes en la que el Parlamento gobierna y el poder ejecutivo castiga. La separación de una igualdad en derechos como mitología y una desigualdad aceptada como realidad, base del liberalismo, empieza con Locke (Locke 1999). Al formular su teoría política Locke abandonó a Aristóteles para el cual la igualdad era una condición previa de la libertad. El nivel del ciudadano es el nivel de libertad.

---

[10] Introducción de Manuel Jiménez Redondo a: Jurgen Habermas. *Más allá del Estado nacional*. Editorial Trolta, Madrid, 1997. 185pp.

El Leviatán de Hobbes es un dios mortal que puede poner fin a los conflictos mediante la coerción pero que, al hacerlo, anula la ciudadanía.

Para Rousseau, este dios mortal no existe. Se trata de la voluntad general, la suma de voluntades individuales, la unificación de la idea de soberano y súbdito para evitar al señor.

La *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* asume a Rousseau, no necesariamente a Locke o a Hobbes. Se establece que los derechos fundamentales son los naturales e imprescriptibles: libertad, propiedad, igualdad, seguridad, resistencia a la opresión. Y surge uno de los más grandes mitos de occidente.

Propiedad. La propiedad es pensada como aquella que surge del estado natural a través del trabajo. Es el trabajo el que justifica la propiedad. Porque el individuo ocupa la naturaleza, la modifica mediante el trabajo y le agrega un valor. Por ser el valor agregado por el trabajo una proyección del individuo, es el que le da derecho a la propiedad.

Igualdad. Pero estos mitos se contradecían entre sí. La libertad de los desiguales generaba más desigualdad, menos seguridad, y nuevas formas de opresión. Preocupado por la desigualdad que Locke había aceptado, Hegel señaló en su *Filosofía del Derecho*.

> *Si se asegura la subsistencia de los necesitados sin mediación del trabajo, eso estaría contra el principio de la sociedad civil y el sentimiento de independencia y honor de sus individuos. Si esto se hace por medio del trabajo se acrecentaría la producción, cuyo exceso sería el mal. En medio del exceso de riqueza la sociedad civil no es suficientemente rica, no produce bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe.*[11]

Hegel considera que la sociedad civil se ve llevada más allá de sí misma y pasa a la esfera del Estado.

Al aparecer el capitalismo, la sociedad busca consumidores más allá de la nación y al hacerlo, se expande y conquista; y convierte a otras sociedades en sociedad occidental moderna transfiriéndoles sus mitos. El Estado genera el patriotismo y la guerra, porque no existe soberanía superestatal en el ámbito internacional que controle las ambiciones desencadenadas. Allí sólo se da la situación del estado lobo del estado, como diría Hobbes.

Si el Estado surge como idea en el Siglo XVII y la ciudadanía en el siglo XVIII, el siglo XIX es el de la ampliación de los derechos civiles a los trabajadores por la vía del Cartismo, la revolución de 1848 y la Comuna de París. Los trabajadores no son dueños ni de tierras, ni de casas, ni de fábricas, pero lo son de su fuerza de trabajo. Los derechos sociales y luego el Estado social de bienestar van haciendo desaparecer la pobreza en Europa. La pobreza se previene y la preocupación por la igualdad se convierte en la obsesión de muchos estados europeos.

En esta línea van convergiendo liberalismo político (no el económico que continúa postulando la libertad de explotación del hombre por el hombre) y un socialismo que abandona el postulado de la lucha de clases para construir el estado del bienestar.

Esta aspiración por la estabilidad económica, el crecimiento económico de largo plazo y el estado y la ciudadanía social forman parte así del proyecto moderno. Sin embargo, esta posibilidad empieza a ceder ante la incertidumbre económica, la recesión y el paro que caracterizan los finales del siglo XX. Al tiempo que los socialistas asumen

---

[11] Hegel *Filosofía del Derecho*. δ 245

implícitamente las ideas del naturalismo y el positivismo, los liberales retornan a la postulación de los mercados sin control. El rostro de la pobreza vuelve a asomar en Europa.

El exceso de pobreza y la formación de la plebe preocuparon también a Hanna Arendt. A diferencia de los liberales, nunca cesó de subrayar que la libertad, tanto en el sentido de privilegios como en el de libertad positiva o negativa, nunca es natural. Arendt está en crítico contraste con la tradición francesa de que el hombre nace libre, con la tradición griega y americana que afirman, esta última en su espíritu más que en sus textos fundamentales, que hemos nacido libres o esclavos, pero que creamos y establecemos nuestra libertad en y por la institución de la república. Para Arendt, si las libertades y los privilegios fueran meramente dones de la naturaleza humana, sería completamente imposible comprender por qué estallan las revoluciones, por qué la libertad es recreada por ellas hasta el punto en que lo es e incluso por qué estallan en determinados momentos. Para ella, toda libertad que sea puramente negativa es forzosamente una mera fase momentánea de la liberación que debe dar paso a su establecimiento en una forma más positiva o a la tiranía (Féher 1989, 271)[12].

Arendt señala la dicotomía entre el ciudadano y el burgués. Considera la victoria del burgués sobre el ciudadano como la única catástrofe de importancia que aconteció a los seres humanos en el siglo XIX. En realidad, esta victoria catastrófica preparó el terreno para la victoria del síndrome totalitario.

Privado, social, público

Lo privado, lo social y lo público es la tricotomía que analiza Arendt.

Arendt distingue entre lo social y lo político[13]. Explica que en el mundo antiguo, lo social era idéntico al mundo de las necesidades y estaba fijado en el hogar. Su gran teórico fue Aristóteles. El mundo de las necesidades es prepolítico. En este mundo, el infortunado es un paria, no un ciudadano, no es completamente humano. El dominio de los problemas de las necesidades es una condición previa para convertirse en político, en completamente humano. Lo social, por tanto, se funde con lo privado. El progreso dudoso de la sociedad moderna fue la separación local y temporal de lo social, del mundo de las necesidades, de su esfera inicial adecuada, lo privado, mediante la combinación moderna de innovación tecnológica y división del trabajo. El interés de la política no era ya el autogobierno como fin en sí mismo, sino el problema social, la inclusión de los temas económicos en la agenda de un cuerpo político dado. La propiedad, sostiene Arendt, no estuvo inicialmente asociada a la riqueza. Al menos en la antigua Grecia, el elemento propiedad era correlativo del elemento participación. El ser dueño de una casa confería derecho a participar de la vida política de la ciudad. La riqueza se convirtió en sinónimo de propiedad sólo en la modernidad, con el culto de la producción y el crecimiento.

Arendt demanda volver de la tricotomía privado- social- público a la dicotomía privado - público, relegando lo social a la esfera privada. Esto supone desde luego resolver el problema de la pobreza desde y en la esfera privada. Para ella, la perpetuación de la pobreza sólo puede llevar al suicidio de la libertad. De la pobreza de las masas sólo pueden surgir élites y gentuza, no actores individuales.

3. GUERRA Y PAZ

[12] F. Féher. *El paria y el ciudadano (sobre la teoría política de Arendt.* En Heller y Féher. *Ob.cit*

[13] Arendt Hanna. *La condición humana*.

Guerras justas e injustas

El origen de la teoría de la guerra justa se remonta a Agustín de Hipona quien, en la *Ciudad de Dios*, distinguió entre el uso legítimo e ilegítimo de la violencia colectiva y denunció la pax romana como una paz falsa, habida cuenta de que se mantenía merced a medios incorrectos como guerras imperialistas en su opinión ejemplos paradigmáticos de guerras injustas. Para que fueran justas, las guerras debían librarse en busca de un bien común y una vez iniciadas estar sujetas a normas que protegieran a los inocentes de sus efectos al menos hasta cierto punto.

La multiculturalidad, si no es acompañada por la interculturalidad, puede acabar en la guerra o en la dictadura. Pero no es la única causa de la guerra. Las diferencias económicas y no sólo las étnicas, crean también culturas diferentes.

Antes de la aparición de burgueses y proletarios como clases sociales antagónicas, las diferencias entre siervos y señores dividieron a occidente. La historia del campesinado de occidente ha estado así jalonada por violentas insurrecciones: las *jacqueries* del siglo XIV que ahogaban en sangre a los opresores. La violencia parecía estar en curiosa contradicción con la vida cotidiana del campesino que transcurre en la dócil y pesada labor de la tierra. Y a menudo se asociaba con visiones milenaristas de un inminente nuevo orden.

Estas periódicas insurrecciones precipitaban violentas reacciones. Martin Lutero decía en mayo de 1525: *"contra las ladronas y asesinas hordas de los campesinos, permítase a todo el que pueda golpear, asesinar o apuñalar secreta o públicamente, recordando que nada puede ser más venenoso, hiriente y demoníaco, que un rebelde"*[14]. Cuando hay una ruptura de liderazgo y del orden social tradicional, cuando hay guerra o pestes, los campesinos tienen su oportunidad. La peste negra precedió a la gran revuelta campesina de Inglaterra de 1381. El mundo podía ser puesto del revés.

Si la motivación principal de las sangrientas insurrecciones era la injusticia social, hay que tener en cuenta que la justicia es una construcción humana, y por tanto cada comunidad otorga un sentido concreto y distintivo a los diferentes bienes sociales, dice Rafael Grassa en su introducción al libro de Michael Walzer *Guerras justas e injustas*.

La teoría de la justicia de Walzer

Walzer sostiene que en tanto que humanos, compartimos valores comunes que pueden ser base de la paz, más allá de nuestras particularidades culturales. Examinaremos en los siguientes párrafos, algunos puntos de su teoría.

Primero, la teoría general de la justicia de Walzer tiene un método interpretativo descriptivo y prescriptivo. Descriptivo por que su punto de partida es una rica descripción de las tendencias morales y políticas reales. Prescriptivo porque se supone que compartimos al menos en tanto que comunidades humanas una moralidad común. Segundo, Walzer muestra que los seres humanos estamos comprometidos con dos tipos de moralidad: densa y tenue, máxima o mínima. Las normas de conducta propias de la vida moral son, por tanto, o bien mínimas o casi universales o bien máximas o radicalmente particulares y específicas, no compartidas por toda la humanidad. Tercero, la moralidad tenue o mínima, la que compartimos universalmente, está relacionada con una serie de derechos humanos como el derecho a la vida y a la libertad o el derecho a estar libre del asesinato, la tortura o la tiranía. Cuarto, esa moralidad tenue no puede considerarse ni objetiva en sentido fuerte, ni una verdad moral absoluta, es un código moral mínimo, compartido por todos los códigos morales máximos o densos que existen

---

[14] Eric Wolf. Peasants. Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1966. Págs 106 109. Trad española: Los campesinos, Barcelona Labor, 1982. Citado por Tom Nairn.

en el mundo, que son por definición culturalmente relativos. Quinto, las tesis de la justicia distributiva de Walzer, esferas de justicia, forman parte de la moralidad densa o máxima mientras que la teoría de la guerra justa pertenece sin duda alguna a la justicia tenue, mínima y universlizante. Sexto, en sus análisis, Walzer combina todo esto con sus propias opciones, concretamente con su opción comprometida y explícita a favor del respeto a las diferencias culturales como regla para todo el planeta, su preferencia por el socialismo democrático en Occidente y, en suma, su combinación de preocupación por los derechos humanos individuales en todo momento y lugar y apuesta por el mantenimiento de un pluralismo nacional mínimo y por el respeto de las comunidades existentes.

Walzer dice que, a veces, la guerra puede justificarse moralmente. Por su parte los realistas afirman que la moral no tiene lugar en las relaciones internacionales y que razonar en términos éticos carece de sentido. Este núcleo duro de Walzer ha sido desafiado por los pacifistas que niegan que cualquier guerra pueda justificarse moralmente.

BIBLIOGRAFÍA

González Arnáiz Graciano (coord). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural.* Biblioteca Nueva. Madrid, 2002. 238 pp.

Habermas, Jurgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II

Habermas, Jurgen. *Más allá del estado nacional.* Editorial Trolta S.A. Madrid, 1997. Prólogo de Manuel Jiménez Redondo.

Hegel, Federico. Filosofía del derecho.

Hall, John A (ed). *Estado y nación*. Cambridge University Press. Madrid, 2000 415 pp

Heller, Agnes, Fehér Ferenc. *Políticas de la postmodernidad*. Ediciones Península. Barcelona 1989. 300pp.

Huntington, Samuel. *Le choc de civilisations*. Editions Odile Jacob 1997. Paris. 402 pp

Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Barcelona, 1996, 302 págs.

Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno*. Biblioteca nueva. Madrid 1999. 198 pp.

Walzer, Michael. *Guerras justas e injustas*. *Un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Paidós, Barcelona, 2001. 445 pp.